ALICJA GESCINSKA

HIJOS DE ÁPATE

Breve filosofía de la verdad, la posverdad y la mentira

SIRUELA
BIBLIOTECA
DE ENSAYO

ALICJA GESCINSKA

HIJOS DE ÁPATE

Breve filosofía de la verdad, la posverdad y la mentira

SIRUELA
BIBLIOTECA
DE ENSAYO

Alicja Gescinska

Hijos de Ápate

Breve filosofía de la verdad, la posverdad y la mentira

Traducción del neerlandés de
Gonzalo Fernández Gómez

Siruela

Biblioteca de Ensayo 80 (serie menor)

Índice

Cubierta

Portadilla

Nota del traductor

Prefacio

1. Una era de Ápate

2. Anatomía de la mentira

3. Dimensiones de la veracidad

4. Libertad y sumisión

Epílogo: La filosofía como remedio

Bibliografía

Notas de la autora

Créditos

Nota del traductor

Todas las notas a pie de página, indicadas con símbolos, son propias. Las notas de la autora, indicadas con números, aparecen al final del libro, al igual que en el original.

Salvo que se indique lo contrario, todas las citas son traducciones propias, bien a través del idioma original —en cuyo caso se han utilizado las fuentes indicadas en la bibliografía— o bien a través de la traducción al neerlandés de la autora.

A Roger Scruton, un hombre veraz y un auténtico amigo

La esencia del discurso es ética.

Emmanuel Levinas

Prefacio

Quien se propone escribir un libro sobre conceptos como la verdad, la mentira y la veracidad, más vale que empiece con palabras sinceras. Por eso, he de confesar que afronto este ensayo con cierta renuencia, pues hay en la filosofía dos temas que me infunden un respeto reverencial. Uno es el tiempo, y el otro, la verdad. Ambos se me antojan como el equivalente filosófico de un banco de arenas movedizas.

Todo el mundo tiene una noción intuitiva de los conceptos de tiempo y verdad, pero esa noción basada en experiencias cotidianas se derrumba como un castillo de naipes en la literatura y el pensamiento filosóficos. Sobre ambos conceptos se han escrito cantidades abrumadoras de libros. El tiempo y la verdad: temas filosóficos tan complejos que parece imposible acotarlos con precisión, tanto más en un breve ensayo. Cuanto más profundizas en ellos, más te hundes en las arenas movedizas del pensamiento. Con cada nuevo argumento, cada definición y cada teoría, aumenta tu impresión de estarte metiendo en un jardín del que tal vez no puedas salir ya nunca. Por eso, solo con la debida cautela me atrevo a iniciar este ejercicio de exploración filosófica.

Pero, además del titubeo, también experimento una acuciante sensación de urgencia, porque pocos temas tienen al mismo tiempo una trascendencia filosófica tan imperecedera y son tan relevantes en el momento actual como la noción de verdad. Durante los últimos años, ese concepto ha cobrado tanto protagonismo en el debate político y social que, si queremos arrojar algo de luz sobre el mismo y entender mejor el tiempo en que vivimos, tenemos la obligación de desarrollar una visión más clara de la idea de verdad. Solo así percibiremos también con mayor nitidez nuestra condición humana. Sería difícil encontrar a alguien que no otorgue valor a la verdad en su vida personal o en el contexto social del que forme parte. Podría decirse que solo hay dos tipos de seres humanos: los que aspiran a encontrar la verdad, y los que ya creen haberla encontrado. En cualquier caso, la cuestión es que el ser humano

siempre adopta una postura ante la verdad. Por citar al neurocientífico, filósofo y poeta inglés Raymond Tallis: «Ver la verdad de verdad es vernos de verdad a nosotros mismos».[1]

1

Una era de Ápate

Posverdad

Vivimos en tiempos de devaluación de la verdad. Por todas partes se observan síntomas de tensión por el menoscabo que sufre a diario ese concepto. Los políticos acusan sistemáticamente a sus adversarios de proclamar mentiras y difundir información falaz. Hay que haber vivido debajo de una piedra durante muchos años para no ser consciente de las procelosas aguas en que se encuentra la idea de verdad en estos días.

Muchos términos que han entrado a formar parte de la jerga política moderna reflejan la devaluación de la verdad en el debate político y social. Fact-free politics,* noticias falsas, verdades alternativas, bulos y auténticos ejércitos de troles que vomitan toneladas de desinformación en internet son algunos de los fenómenos que definen esta «era de la posverdad» en que vivimos. Hay quien opina, incluso, que la situación actual es tan grave como para hablar del fin de la verdad. Eso opina, por ejemplo, Michiko Kakutani, crítica literaria estadounidense galardonada con el Premio Pulitzer. En su ensayo La muerte de la verdad (2018), Kakutani afirma que nuestra era se caracteriza por el declive de la razón y el auge del subjetivismo exacerbado, lo cual, en combinación con el populismo rampante y la propaganda política, tiene como consecuencia última la extinción de la verdad. Otros no son tan pesimistas y hablan de la decadencia de la verdad.[2] Según estos últimos, la verdad está contra las cuerdas, pero todavía no ha muerto.

No obstante, tanto si estamos ante el fin de la verdad como si se

trata de una simple fase de erosión del concepto, no está nada claro que nuestra era sea excepcional en lo concerniente a la percepción de la verdad. Ya desde la antigua Grecia, como mínimo, sabíamos que el engaño y la mentira son fenómenos muy humanos. Cuando Pandora abrió su famosa caja y la diosa Ápate quedó libre, el embuste, la falacia y la impostura entraron a formar parte del mundo. Allí donde hay seres humanos, hay engaños y mentiras. Así fue ayer, así es hoy y así será siempre. Ápate nunca nos deja solos. Es más, todos descendemos de ella. Nunca ha habido una era de Ápate, por la sencilla razón de que la diosa del engaño siempre ha estado entre nosotros.

La historia es un pozo inagotable de mentiras y patrañas urdidas con todo detalle por comunidades enteras para obtener algún beneficio, imponer una agenda política o cultivar la identidad común. No hace falta ser historiador para saberlo. Se podrían citar infinidad de ejemplos: las sangrientas fábulas sobre judíos que asesinaban niños cristianos para sus rituales, los protocolos de los sabios de Sion, el caso Dreyfus, el mito del sarmatismo, que dejó una llamativa huella en la historia cultural de Polonia,[3] la masacre de Katyn,[4] los procesos de Moscú durante el periodo estalinista, el escándalo del Watergate… En pocas palabras: la mentira y el dolo son de todos los tiempos. A lo largo de la historia, el engaño ha sido un poderoso factor en el cultivo de conciencia de grupo y, por tanto, un factor de polarización, una fuerza con poder para unir, pero también para distanciar.

Esa misma idea aparece también en «La mentira en política», ensayo de Hannah Arendt incluido en Crisis de la república. Arendt habla del escándalo de los llamados «Documentos del Pentágono», en los años setenta del siglo pasado. Cuando se filtraron a la prensa, los citados documentos sacaron a la luz una red de mentiras urdida por poderosos políticos norteamericanos para disfrazar la injerencia de Estados Unidos en la política de Vietnam durante los años previos a la guerra en ese país. Lo que más sorprende es la vigencia que siguen teniendo las conclusiones de Arendt. La filósofa germano-estadounidense nos recuerda que la mentira siempre ha formado parte del juego político, y que siempre ha habido agentes políticos que han visto la mentira como un medio justificado por fines más elevados.

El sigilo […] y el engaño, la deliberada falsedad y la pura mentira, utilizados como medios legítimos para el logro de fines políticos, nos han acompañado desde el comienzo de la historia conocida.[5]

Tal vez sea un desatino, por tanto, otorgarle a nuestra era un estatus especial en materia de difusión de falsedades. No en vano, diversos filósofos y comentaristas políticos han manifestado su rechazo al término «posverdad». Uno de ellos es Steven Pinker, para quien ese concepto solo puede definir nuestro tiempo en un sentido irónico.

No obstante, se me antoja demasiado drástico descartar el término por completo. También hay argumentos a favor de su uso. El hecho de que un concepto tenga aspectos problemáticos no es motivo suficiente para desacreditarlo. A fin de cuentas, toda descripción de una era o un Zeitgeist* adolece de ese mismo mal. Cualquier intento de definir una época con un denominador común determinado resulta insatisfactorio en algún aspecto. Los felices años veinte, por ejemplo, no fueron siempre tan felices como puede hacer creer esa denominación. La Ilustración no fue un momento homogéneo en la historia de la humanidad que iluminó el mundo de forma repentina con la luz de la razón. Y describir los primeros meses de la Segunda Guerra Mundial como una drôle de guerre —guerra de broma— también es un grave atentado contra la realidad. En pocas palabras: para todos los periodos históricos se acaban acuñando generalizaciones simplificadoras.[6]

Por otro lado, el término «posverdad» tiene un carácter ambiguo que permite justificar su uso en cualquier contexto. Si el concepto es correcto, su uso está legitimado. Y si es incorrecto, paradójicamente, también es muy apropiado. A fin de cuentas, nada mejor que un término falaz para expresar la idea de que, en nuestra opinión, vivimos en una época en la que hemos perdido por completo la brújula de la verdad y en la que, por lo tanto, proliferan todo tipo de términos imprecisos y afirmaciones falsas. Una época, en definitiva, en la que la verdad está entonando su canto del cisne.

Tampoco se puede negar, además, que el término «posverdad» dice algo de nuestro tiempo. No es casual que, en 2016, los diccionarios Oxford eligieran ese neologismo como palabra del año. Es incuestionable que el concepto expresa algo esencial de nuestra forma de entender el concepto de verdad en el debate político y social. Tanto a la izquierda como a la derecha del debate existe una fuerte impresión de que aquellos que se encuentran al otro lado del espectro político faltan de forma sistemática a la verdad. Obviamente, la mentira siempre ha desempeñado un papel en la arena política, pero sería un error afirmar que nuestros antepasados eran menos conscientes de ello.[7] Sin embargo, aunque no haya aumentado la conciencia colectiva sobre la presencia de mentiras y bulos tanto en el ámbito político como en la sociedad en general, sí es cierto que, actualmente, dicha conciencia se manifiesta de forma más explícita. Hoy en día no solo disponemos de mayor libertad, sino también de más medios para discutir abiertamente sobre mentiras políticas, por lo que los conceptos de verdad y mentira han pasado a ocupar un lugar más prominente en el debate público.

Además, el hecho de que la mentira sea algo de todos los tiempos y haya estado presente en todas las sociedades humanas no quiere decir que el mundo en que nos encontramos no presente ciertas particularidades muy específicas. Debido al rápido avance de la tecnología digital de las últimas décadas, la difusión de desinformación ha adquirido proporciones abrumadoras en comparación con otras épocas anteriores, lo cual nos sitúa ante nuevos y acuciantes retos. ¿Cómo podemos protegernos contra la inmensa cantidad de desinformación que circula por internet? ¿Cuál es el papel de los medios de comunicación tradicionales en la difusión de mentiras y la lucha contra la desinformación? ¿En qué medida va a contribuir la inteligencia artificial a la generación de noticias falsas durante los próximos años?

Son preguntas sobre las que ya se han escrito infinidad de libros en los que pensadores de toda condición tratan de arrojar algo de luz sobre nuestro tiempo. ¿Cómo hemos llegado a la situación actual? ¿Cómo es posible que un presidente de Estados Unidos pueda proclamar impunemente una mentira detrás de otra? ¿Por qué tenemos siempre la impresión de que las noticias falsas corren como la pólvora y, sin embargo, nos cuesta tanto tiempo y esfuerzo

mantenernos bien informados?

Posmodernismo

En nuestro intento colectivo de encontrar respuesta a todas esas preguntas, hoy en día está bien visto señalar al posmodernismo como máximo responsable de la devaluación de la verdad. La idea, sin embargo, no es nueva. Mucho antes de que existiera el concepto de posverdad, diversos pensadores ya habían establecido un vínculo entre el posmodernismo y el canto del cisne de la verdad. Hace tiempo, por ejemplo, que tanto Leszek Kolakowski como George Steiner —dos de los ensayistas más lúcidos del siglo xx— se plantearon muy seriamente la cuestión de si aún había futuro para la verdad, y los dos llegaron a la conclusión de que el relativismo cultural y filosófico del posmodernismo no había traído nada bueno en ese aspecto. Es más, no solo lo consideraban indefendible desde un punto de vista intelectual —pues, a fin de cuentas, todo relativismo puro se socava por definición a sí mismo—, sino también social y moralmente indeseable. Si todo fuera relativo, no sería posible distinguir entre el bien y el mal, entre lo bello y lo grotesco, lo noble y lo ruin. Y, en última instancia, sin criterios que nos permitan distinguir entre esas cualidades, sería imposible vivir en sociedad. Hoy en día emergen de nuevo estas preocupaciones y, al igual que en décadas anteriores, muchos dedos vuelven a señalar al posmodernismo como culpable del declive de la verdad.

El concepto de posmodernismo remite a un programa filosófico cuyos límites no siempre están bien definidos. El término ya había emergido en el periodo de entreguerras, pero hasta la publicación de La condición posmoderna de Jean-François Lyotard, en 1979, no empezó a usarse de forma generalizada como etiqueta para un grupo de pensadores que, en realidad, no formaban grupo alguno y en el que se suele incluir a intelectuales de distinto pelaje como Jean Baudrillard, Jacques Derrida, Jacques Lacan y Richard Rorty. Todos esos pensadores habrían contribuido, cada uno a su manera, a propagar la idea de que la verdad no existe y, desde finales de los años cincuenta, bajo su influencia, empezó a ganar terreno una

nueva forma de relativismo filosófico según la cual la verdad no es más que una cuestión de perspectiva. Cuando un mensaje como ese se repite con insistencia durante varias décadas, no debería sorprender a nadie que la idea del relativismo haya acabado calando también en el ámbito de la política. El clima político actual es, en cierta medida, el resultado de muchos años de debates filosóficos y culturales.

Sin embargo, sería demasiado simplista volver la mirada únicamente hacia los pensadores posmodernos. En la filosofía del siglo xx se han lanzado ataques contra la verdad desde muchos frentes. Uno de ellos, la filosofía analítica, apenas se menciona hoy en día en este contexto. Para pensadores como Frank P. Ramsey, la verdad es un concepto vacío. Ramsey está considerado como una de las grandes promesas incumplidas de la filosofía del siglo xx. Su audaz y brillante carrera de pensador terminó de forma prematura cuando, con solo veintiséis años de edad, no superó las complicaciones surgidas tras un operación quirúrgica motivada por problemas crónicos de hígado.

Su pensamiento, sin embargo, dejó una huella indeleble en la historia de la filosofía. Otros pensadores han desarrollado algunas de sus ideas, incluyendo su visión de la verdad. Para Ramsey, la verdad no era más que una cualidad formal que no añadía nada a una afirmación. Decir «X» es lo mismo que decir «X es verdad». Por ejemplo, la afirmación «La Tierra gira alrededor del Sol» significa lo mismo y tiene el mismo valor que «Es verdad que la Tierra gira alrededor del Sol». El influyente matemático y lógico polaco Alfred Tarski amplió esa idea en su teoría semántica de la verdad. La verdad es la relación formal entre una afirmación de primer orden y una afirmación de segundo orden. La afirmación «El césped es verde» solo es verdadera si el césped, en efecto, es verde.

Todas esas elucubraciones filosóficas derivaron finalmente en un ataque frontal contra el sentido intrínseco de la noción de verdad. Dichos análisis han recibido el nombre genérico de teorías minimalistas (o deflacionistas) de la verdad. En el mejor de los casos, la verdad se considera un recurso retórico que refuerza el poder de convencimiento de una afirmación, una especie de «cumplido metafísico vacío de contenido» cuya única función, según

la definición de Rorty, es darle «una palmadita retórica en la espalda» a la afirmación en cuestión.[8]

Puede ser que las reflexiones filosóficas y culturales sobre el significado y la relevancia de la verdad hayan desempeñado un papel en la normalización de la mentira en el debate político. A fin de cuentas, la política no se puede entender al margen de la cultura, y viceversa. Sin embargo, nunca es prudente dejarse llevar por conclusiones demasiado simplistas. Sería un desliz querer ver una relación demasiado lineal entre el relativismo posmoderno y el triunfo de la mentira en la política. En muchos casos, aquellos que establecen una relación causal entre ambos fenómenos se esfuerzan demasiado por ver dicha relación y afirman sin ningún fundamento que la figura del populista embustero no solo es un producto de nuestro tiempo, sino, sobre todo, del relativismo posmoderno. Esa idea la encontramos de forma muy clara, por ejemplo, en La muerte de la verdad de Kakutani. La autora señala al posmodernismo como causa de la actual cultura política y la supuesta muerte de la verdad. Muchos recordarán los actos de violencia que tuvieron lugar durante unas manifestaciones de supremacistas blancos en Charlottesville, Virginia (Estados Unidos), y la reacción de Trump al respecto. El entonces presidente norteamericano quedó retratado cuando, adoptando una actitud evasiva, se negó a condenar de forma inequívoca la violencia. Según él, entre los manifestantes de extrema derecha había gente muy digna, y la violencia es execrable sea quien sea el que hace uso de ella. Kakutani ve ahí una prueba del relativismo moral de Trump y su consiguiente relativización de la verdad.[9]

Esa interpretación, sin embargo, es muy cuestionable. Si la mendacidad de Trump y sus secuaces es consecuencia del relativismo posmoderno, nos topamos con una paradoja, porque la forma de pensar de Trump no tiene nada de relativista. Al contrario, el auténtico cáncer de la cultura política actual es que muchos se creen en posesión de la verdad, no que todas las opiniones tengan el mismo valor. Para el populista de extrema derecha con discurso nacionalista, el autócrata y el político con aversión a la democracia liberal, la verdad no es relativa. Es más, están convencidos de la existencia de una verdad absoluta que, casualmente, coincide con la suya. Cuando Trump se niega a condenar la violencia de extrema

derecha, no lo hace desde un ideal relativista, sino desde el convencimiento en su propia razón y como jugada estratégica para no perder a una parte de sus votantes.

Si es cierto que el posmodernismo y la filosofía analítica han desempeñado un papel en la configuración de la cultura política actual, probablemente no sea más que un papel secundario. Para comprender en cierta medida nuestro tiempo y el proceso de devaluación de la verdad, hay que tener en cuenta muchos factores: las circunstancias geopolíticas, la anemia de los partidos políticos tradicionales (especialmente los moderados), la globalización, la comercialización e infantilización del proceso político, la cultura de las celebrities, el papel de las redes sociales en el debate social…

Uno de los fenómenos que debemos observar con atención es el llamado fin de la autoridad del experto.[10] Vivimos en una era en que el conocimiento especializado ya no cuenta con el respeto del ciudadano medio. El desprecio generalizado a la autoridad ha dado también como fruto un desprecio a la figura del experto en cualquier materia, con todo lo que ello implica para el debate político y social. Si la opinión de un experto cuenta con la misma credibilidad y recibe la misma difusión que la opinión de un profano o un famoso, cada vez es más difícil distinguir entre hechos fehacientes y fantasías sin fundamento, y cada vez es más difusa la línea que separa el conocimiento de la ignorancia.

Otro factor importante hay que buscarlo en los defectos intrínsecos de la democracia liberal. Los nobles valores de la tolerancia y la igualdad constituyen al mismo tiempo el corazón y el talón de Aquiles de una sociedad abierta. En nombre de la igualdad tenemos que tolerar o aceptar ideas que rayan con lo intolerable y lo inaceptable. La tolerancia es una actitud de respeto a la libertad de pensamiento de los demás, por muy disparatados que sean los pensamientos producto de dicha libertad. Sin embargo, llevada al extremo, esa actitud conduce a la normalización de ideas que socavan las normas y valores existentes, y así es como hemos llegado a una situación en la que hasta la propia verdad —entendida como valor fundamental— se ve expuesta a fuerzas destructivas. Tal vez, más que el posmodernismo, haya sido la democracia liberal lo que ha allanado el camino hacia la

normalización de ideas tóxicas y ha contribuido a difuminar los límites entre lo verdadero y lo falso.

Por último, hay otro factor importante para comprender la depreciación de la verdad en nuestro tiempo, algo tan evidente que a veces lo perdemos de vista: el hombre miente por la sencilla razón de que mentir suele ser rentable. Duele aceptarlo, pero maquillar la verdad puede reportar beneficios, sobre todo a corto plazo. Cuando se trata de movilizar a las masas o hacer proselitismo, una estrategia de eficacia demostrada consiste en simplificar el mensaje o apelar a las emociones viscerales del público —y en especial a sus miedos e inseguridades— con hipérboles y palabras grandilocuentes. Como consecuencia de ello, la verdad se ve comprometida, e incluso puede quedar relegada por completo si el badajo de la simplificación y la exageración golpea con insistencia la campana del engaño. Llegados a ese punto, lo que rige es la mentira.

2

Anatomía de la mentira

Intención y afirmación

Sobre la mentira, al igual que hemos visto en el caso de la verdad, también se han escrito infinidad de análisis filosóficos. Y, de la misma forma que todos tenemos una noción intuitiva y poco problemática del concepto de verdad, también tenemos, por puro sentido común, una idea muy clara de lo que es la mentira. Cuando decimos que alguien ha mentido, todo el mundo sabe de qué estamos hablando. Pero esa noción intuitiva basada en el sentido común y la experiencia cotidiana también se desvanece enseguida a la luz de la reflexión filosófica sobre el significado de la mentira. Mentir es un fenómeno mucho más complejo de lo que puede parecer a primera vista. Una sencilla pregunta puede servirnos como punto de partida para ilustrar dicha complejidad:

¿Es posible mentir y, sin embargo, decir la verdad?

Muchos lectores fruncirán el ceño ante semejante pregunta. La filosofía no debería perder el tiempo con cuestiones tan absurdas, pensarán. Ya puestos, también podríamos preguntarnos por la cuadratura del círculo o las propiedades ignífugas del fuego. La verdad y la mentira son conceptos antagónicos. Es más, muchos dirán que la mentira es la antítesis de la verdad. A fin de cuentas, es muy normal pensar que la mentira representa lo contrario de la verdad, independientemente de cuál sea esa verdad.

¿Es la verdad una propiedad del mundo? ¿Es una propiedad del lenguaje humano o de las afirmaciones? ¿Es la verdad un fenómeno a medio camino entre el lenguaje humano y la realidad? ¿Cuál es el estatus ontológico de la verdad? Muchos filósofos han dedicado su vida profesional a buscar respuestas a preguntas como esas, cuestiones que fuera del ámbito de la filosofía parecen meros pasatiempos o ejercicios mentales sin ninguna finalidad concreta. Un ejemplo de ese tipo de pasatiempos es la llamada paradoja del mentiroso, de la cual hay distintas variantes. Una de ellas es la siguiente:

La siguiente proposición es verdadera.

La proposición anterior es falsa.

¿Y qué decir de sentencias como «El rey de Francia es calvo»? Para pensadores como Bertrand Russell y Willard V. O. Quine, ese tipo de preguntas no eran frivolidades para ejercitar la mente, sino cuestiones muy serias. Porque ¿cómo podemos evaluar la veracidad de una afirmación acerca de algo que no existe? ¿Se puede hablar de veracidad en semejante caso? ¿Y qué pensar de la afirmación contraria: «El rey de Francia no es calvo»? Alguien que no existe carece de muchas propiedades, pero ¿en qué medida podemos afirmar que sea verdadera una frase con la que expresamos semejante idea? Para un filósofo, ese tipo de cuestiones constituyen la esencia de su materia. Filosofía es, literalmente, amor a la sabiduría, y sin verdad no puede haber sabiduría. Pero ¿qué es la verdad? No hay una respuesta unívoca para esa pregunta. A grandes rasgos, la filosofía distingue tres enfoques del concepto de verdad:

– *Teoría de la verdad como correspondencia: la verdad es la medida en que una afirmación corresponde con la realidad.*

– *Teoría de la coherencia: la verdad es la medida en que una afirmación contribuye a la coherencia interna de determinado sistema de proposiciones.*

– Teoría pragmática de la verdad: la verdad es aquello que funciona en la práctica.

Todos esos enfoques de la verdad son susceptibles de fundadas críticas. Ofrecer una definición de la verdad incuestionable y precisa es poco menos que el santo grial de la filosofía. Si admitimos, por simplificar, que la verdad se puede entender como la medida en que una proposición concuerda con la realidad factual de aquello que se afirma, y que la mentira es lo contrario de la verdad, la mentira tendría como propiedad fundamental la discrepancia entre la afirmación y la realidad factual. La mentira, por tanto, contradice los hechos que configuran la realidad. Pero ¿podemos afirmar con seguridad que esa definición es válida en todos los casos posibles?

Un pasaje de Le mur* de Jean-Paul Sartre invita a la reflexión. El suceso tiene lugar en los años treinta del siglo pasado, durante la guerra civil española. El protagonista, Pablo Ibbieta, está sentenciado a muerte y espera junto a otros prisioneros la ejecución de la condena. Al amanecer, tras una noche de sufrimiento psicológico y dolor físico, se llevan al primer grupo de prisioneros al paredón (de ahí el título del relato), donde los espera el pelotón de fusilamiento. Ibbieta recibe entonces la inesperada noticia de que, si lo desea, puede eludir la ejecución y dejar su caso en manos de un tribunal civil que dictaría sentencia después de la guerra. Pero hay una condición: tiene que revelar el lugar donde está escondido su amigo Ramón Gris. Ibbieta sabe que Gris está en casa de su primo, pero ni siquiera se plantea la posibilidad de traicionarlo. Una especie de cabezonería indiferente o indiferencia cabezona se ha apoderado de él. Ibbieta ya había aceptado su destino y no suelta prenda. En el último momento, sin embargo, solo por fastidiar a sus guardianes y burlarse de ellos, hace como si hubiera cambiado de idea y dice que quiere revelar dónde se encuentra su amigo. Para confundir a los interrogadores y hacerles perder tiempo de forma innecesaria, se inventa que Gris se ha refugiado en el cementerio, en la caseta de los enterradores. Los guardianes emiten inmediatamente una orden de ir a registrar el cementerio e Ibbieta queda a la espera de acontecimientos. Poco después, los guardianes vuelven y le dicen que es un hombre libre. Al parecer, Gris había discutido con su primo y se había

escondido… en el cementerio. Ibbieta no puede creer lo que oye. La cabeza empieza a darle vueltas y, enajenado por completo, se pone a reírse a carcajadas. Así termina la historia.

La gran pregunta es si Pablo mintió o dijo la verdad. ¿Podría decirse, tal vez, que mintió y dijo la verdad al mismo tiempo? Diversos filósofos se han devanado los sesos acerca de esta cuestión y, aunque no hay consenso sobre la forma de resolver la paradoja, este pequeño relato ofrece pistas importantes para entender mejor los conceptos de verdad y mentira. Más que la falta de verdad, la propiedad fundamental de la mentira es la falta de veracidad. La confesión de Pablo es insincera. Él actúa desde el convencimiento de que está proporcionando información falaz, con intención de engañar a sus interlocutores y ponerlos tras una pista falsa. Su afirmación carece de veracidad, pero debido a circunstancias fuera de su control, resulta ser verdadera. La mentira, por tanto, no se puede definir únicamente como una proposición que contradice la realidad factual.

En el caso de Pablo Ibbieta, hemos visto que es posible actuar de forma insincera —hacer una declaración con intención de mentir— y, sin embargo, decir la verdad. Pero también es posible lo contrario: actuar con veracidad —con la intención de decir la verdad— y, a pesar de ello, contradecir la realidad factual. Hay muchos ejemplos de personas que dicen cosas contradictorias con los hechos fehacientes sin que las podamos acusar por ello de mentirosas. Sería absurdo, por ejemplo, tachar de mentirosos patológicos a los antiguos griegos por su singular concepción de la metafísica, sus mitos y su vieja idea del mundo basada en dioses, dioses supremos y semidioses. Quien osara emitir semejante juicio no solo demostraría una preocupante ceguera histórica, sino también una flagrante incapacidad para interpretar de forma correcta los conceptos de verdad y mentira. Avalar una opinión errónea o albergar un convencimiento equivocado no implica necesariamente que el sujeto en cuestión sea un mentiroso. El hombre prehelenístico creía que la Tierra era plana y, por tanto, tampoco mentía cuando proclamaba ese mensaje, e incluso podríamos preguntarnos si eso mismo se puede decir de los actuales defensores de la teoría de la Tierra plana. ¿Se los puede acusar de mentirosos si de verdad creen que vivimos en una superficie plana?

Aunque no dicen la verdad, el criterio determinante para evaluar una mentira no es la correspondencia de una afirmación con la realidad factual.

Si bien la falsedad constituye a menudo uno de los elementos de la mentira, lo esencial es la falta de veracidad. Una mentira tiene que implicar siempre intención de engañar y, por tanto, el convencimiento de que la información facilitada no corresponde con la realidad factual, aunque luego los hechos demuestren lo contrario. Pero ¿se puede afirmar que toda forma de manipulación y engaño es una forma de mentir? La respuesta a esa pregunta, curiosamente, parece ser negativa. Cuando los soldados griegos se escondieron en el caballo de Troya, su intención era engañar al enemigo, pero no se puede decir que mintieran a nadie. En el conocido mito griego, quien miente es Sinón, pues fue él quien persuadió a los troyanos con argucias y patrañas para que introdujeran el caballo en la ciudad, abusando así de la confianza que depositaban en él.

Por eso, algunos pensadores creen que una mentira debe ir acompañada siempre de una afirmación. En la literatura analítica, dicho requisito se considera una condición necesaria de la mentira. Mientras el sujeto no haga una afirmación concreta, no se puede hablar de mentira. Sin embargo, parece legítimo preguntarse si realmente es necesario decir algo para mentir. ¿Se puede mentir callando? Sobre esta cuestión, los filósofos vuelven a estar en profundo desacuerdo. Unos piensan que la mentira pasiva —mentir por omisión— no se puede considerar una auténtica mentira. Callar algo no es lo mismo que mentir.[11] La mentira, según estos pensadores, tiene que manifestarse necesariamente en forma de una afirmación concreta.

Otros, sin embargo, están convencidos de que sí es posible mentir sin hacer uso del lenguaje en su forma oral o escrita. Lo cual, en efecto, parece plausible. Un guiño puede implicar una mentira. Y pulsar dos veces un botón o apretarle la mano a alguien, también. Supongamos, volviendo al relato de Sartre, que hubieran torturado a Pablo Ibbieta hasta tal punto que el prisionero ya no estuviera en disposición de hablar. En tal caso, sus interrogadores tendrían que recurrir a la creatividad para arrancarle una respuesta. Podrían

decirle, por ejemplo: «Si Ramón se encuentra en el lugar X, guiña el ojo izquierdo». O, en vez de guiñar un ojo, también le podían pedir que apretara la mano de uno de los guardianes. En caso de que Pablo, desde el convencimiento de que su amigo Ramón no se encontraba en el lugar X, ejecutara entonces la acción que le pedían, ¿no podría decirse también que había mentido? Este sencillo ejemplo demuestra que, para mentir, no siempre es necesario valerse de palabras, de lo cual podemos deducir que, en algunos casos, no decir nada en absoluto también equivale a mentir y que, por tanto, callando se puede mentir.

Callar, a fin de cuentas, es un medio de expresión, y todo aquello que sirva para dar expresión a nuestros convencimientos, emociones o intenciones también se puede utilizar para mentir. A veces, el silencio dice más que mil palabras. Hay una norma universal no escrita según la cual quien calla otorga. En muchos contextos, callar se puede entender como la aceptación tácita de una afirmación y, con frecuencia, esa es también la intención de quien calla. Si aquel que otorga desde el silencio lo hace con el convencimiento de que está aceptando tácitamente una afirmación falsa y, además, actúa con intención de engañar al receptor de su silencio, ¿no podemos decir también que ha mentido?

Todo lo anterior no quiere decir que la filosofía analítica esté equivocada cuando establece la condición de que la mentira vaya acompañada de una afirmación concreta. Basta con que tomemos una definición más amplia de lo que es una afirmación y aceptemos que el mensaje, sentencia o proposición no tiene por qué emitirse mediante lenguaje oral o escrito.

Engaño y moralidad

Hasta ahora he distinguido dos componentes de la mentira, de los cuales cabe deducir la siguiente definición provisional: la mentira se caracteriza por (1) la intención de engañar y manipular por medio de (2) una afirmación.[12] No olvidemos, además, que dicha afirmación no tiene por qué ser falsa, es decir, contradictoria con la

realidad factual.

Pero enseguida surge una nueva pregunta. ¿Es necesario que quien miente esté también convencido de la falsedad de aquello que afirma? Hay numerosos argumentos que sustentan esa idea. La afirmación de Pablo resultó ser verdadera, pero él estaba convencido de que era falsa, pues su intención era engañar a los interrogadores. Si suprimiéramos ese factor —el convencimiento de que la afirmación realizada es falsa—, cabría preguntarse si podemos seguir hablando de mentira.

Dicha reflexión conduce a complejas consideraciones en aquellos casos en que el sujeto ha perdido el contacto con la realidad hasta tal punto que es capaz de hacer infinidad de afirmaciones claramente contradictorias con los hechos sin que, en esencia, podamos decir que esté mintiendo. Veamos un ejemplo de la política reciente. Muchos periodistas tienen la impresión de que Donald Trump mintió sobre el número de personas que asistieron a su investidura como presidente de los Estados Unidos. Según Trump, nunca en la historia había asistido tanto público a la investidura de un presidente. Los hechos, sin embargo, contradicen dicha afirmación. Si Trump sabía que las cifras de asistencia ofrecidas eran falsas, solo cabe concluir que mintió sin asomo de vergüenza. Pero ¿y si Trump vivía rodeado de asesores que lo adulaban con mentiras y él, inconsciente de la falsedad de la información, se limitaba a repetir lo que le habían transmitido como cierto? En ese caso, ¿podría decirse que mentía? También cabría pensar, por ejemplo, que Trump sufriera una forma exagerada de autoestima y se autoengañara hasta el punto de afirmar falsedades que él toma por verdades, en cuyo caso —según las premisas anteriores— tampoco se podría decir que estuviera mintiendo.

Otro ejemplo reciente pone también de manifiesto lo complejas que son estas consideraciones. Mucha gente, no sin motivos, tiene la sospecha de que los líderes de Estados Unidos, Reino Unido y España mintieron para justificar la guerra de Irak en 2003. El casus belli esgrimido por los líderes de dichos países era que Sadam Huseín poseía armas de destrucción masiva, lo cual, más tarde, resultó no corresponder con la realidad. ¿Podemos afirmar que

George W. Bush, Tony Blair y José María Aznar mintieron si, en el momento de hacer aquella afirmación, estaban convencidos de la presencia de armas de destrucción masiva en Irak, aunque no hubiera pruebas definitivas al respecto? Por desgracia, no tenemos una respuesta inequívoca a esa pregunta, pero parece lógico pensar que, en general, para que podamos hablar de mentira, el mentiroso debe tener conciencia de que está mintiendo. No obstante, el hecho de que no se cumpla esa premisa no excluye la posibilidad del engaño o la manipulación. Aunque no hubiera conciencia de estar mintiendo, en el ejemplo citado podría hablarse de prácticas cuestionables o incluso moralmente censurables, como legitimar una guerra con argumentos para los que no había pruebas. Desde un punto de vista filosófico, sin embargo, no está claro que podamos hablar de mentira.

Podemos añadir, por tanto, un tercer componente a nuestra definición: la mentira se caracteriza por (1) la intención de engañar y manipular por medio de (2) una afirmación (3) de cuya falsedad está convencido el transmisor del mensaje.

Es importante apuntar que el objeto de la manipulación o el engaño no tiene por qué ser siempre otra persona. Uno también puede engañarse o manipularse a sí mismo, y no todas las formas de autoengaño entran necesariamente en la definición de mentira. Los sociólogos conocen muy bien el fenómeno del autoengaño. Cuando se hace una encuesta, hay que tener siempre en cuenta un margen de error debido a la tendencia que tenemos todos a sobrevalorarnos. En general, todo el mundo se considera mejor conductor, mejor amante y más apto de lo que en realidad es para muchas otras cosas. Y también se da el fenómeno inverso. Infravalorarse es otra forma de distorsionar la imagen que tenemos de nosotros mismos. Tanto quien se sobrevalora como quien se infravalora tenderán a ofrecer respuestas que no corresponden con la realidad sin ser conscientes de estar ofreciendo información falsa y, por lo tanto, sin que podamos decir que estén mintiendo.

Otra cosa bien distinta es engañarse a uno mismo de forma consciente. Puede ocurrir, por ejemplo, que alguien cometa una falta pero no admita su culpa ni muestre ninguna forma de arrepentimiento. Con tal de no reconocer su error, el sujeto se pone

a la defensiva, a pesar de que, paradójicamente, esa reacción psicológica es la prueba más evidente de aquello que quiere negar. Un ejemplo típico de este tipo de estrategias de autoengaño es el caso de dos amigas que, por circunstancias de la vida, se van distanciando y, cuando se quieren dar cuenta, llevan varios meses sin verse. En ese tipo de situaciones, en vez de asumir cada una su parte de responsabilidad, las dos piensan: «La culpa es de la otra, porque yo estoy muy ocupada y, por hache o por be, nunca tengo tiempo para llamarla». Cualquier excusa es buena para justificarse por no haber tomado la iniciativa. Sin embargo, las dos tienen remordimientos de conciencia porque saben que, en el fondo, se están autoengañando.

También es conocido el caso en que, para hacer frente a una situación de peligro, alguien se repite como un mantra: «No tengo miedo, no tengo miedo, no tengo miedo…». Esa es otra forma de engañarse a uno mismo. La estrategia consiste en insuflarse valor pronunciando una sentencia de la que sabemos —y sentimos— que no es cierta. Nos engañamos con la esperanza de motivarnos para no ser cobardes y hacer algo a lo que, en principio, no nos atrevemos. En algunos casos podría decirse, incluso, que engañarse a uno mismo es una obligación moral, por ejemplo, para realizar un acto heroico con el que se podrían salvar vidas. En el extremo opuesto, también sería fácil encontrar ejemplos en los que engañarse a uno mismo es tan censurable como engañar a otros o, cuando menos, no demuestra un elevado sentido de la ética.

Todo ello nos obliga a reflexionar un poco más sobre la intención de la mentira. La mentira lleva implícita una intención de engañar o manipular a otros… o de engañarse o manipularse a uno mismo. Pero ¿son iguales todas las intenciones? Desde luego que no. Quien miente puede hacerlo con buenas o malas intenciones y precisamente por eso es tan insatisfactoria cualquier afirmación generalizadora sobre el significado moral de la mentira. Hay una diferencia monumental, al menos en un sentido ético, entre la mentira piadosa con el fin de alcanzar un objetivo moralmente justificable y la mentira con toda su carga de perfidia y todas sus connotaciones negativas. Es casi ofensivo hablar de la mentira en términos generales. Hay demasiados tipos de mentira imaginables: decirle a una amiga que le queda bien un vestido para animarla en

un momento difícil; decirle a tus hijos que los Reyes Magos y el ratoncito Pérez existen de verdad; decirle a los nazis, durante la Segunda Guerra Mundial, que no sabes dónde están tus vecinos judíos, cuando llevan escondidos desde hace meses en un establo de tu propia granja; inventarse mentiras para justificar una guerra, como ocurrió en la guerra de Vietnam; mentir sobre la intromisión de Rusia en asuntos políticos internos… Cada situación tiene implicaciones distintas desde un punto de vista moral. Hay casos en que la carga negativa del concepto de mentira no parece justificada, y normas generales como «no se debe mentir» —basadas en la idea de que mentir es censurable— tampoco parecen tener validez en todas las circunstancias.

Con ello llegamos finalmente a una definición de la mentira con cinco componentes: la mentira se caracteriza por (1) la intención de engañar y manipular por medio de (2) una afirmación (3) de cuya falsedad está convencido el transmisor del mensaje; el engaño puede ir dirigido (4) a otros o a uno mismo y (5) desde un punto de vista ético, la afirmación utilizada puede ser inmoral, neutral o moral.

El efecto de la mentira en el receptor no tiene consecuencias para la definición: no importa que la crea o no. Y el objetivo de la mentira tampoco es convencer a alguien de la veracidad de aquello que se afirma. Puede haber otros motivos para mentir, por ejemplo, crear confusión, sembrar dudas o, simplemente, fastidiar. Lo esencial es que la intención y el efecto de la mentira constituyan alguna forma de manipulación o engaño. La voluntad de manipular o engañar y la conciencia de estar haciéndolo es lo que determina que podamos hablar de mentira. Y esa es la razón por la que no debemos considerar la mentira simplemente como lo contrario de la verdad, sino más bien como el producto de la insinceridad o falta de veracidad. La característica esencial de la mentira no es su discordancia con la realidad factual, sino la intención con que se realice la afirmación en cuestión. Para determinar si una afirmación es verdad, hay que examinar los hechos. Para determinar su grado de veracidad, hay que examinar las intenciones del transmisor del mensaje.

Entre verdad y veracidad hay una diferencia sutil pero muy

sustancial de significado. El primero es un término sin carga ética, mientras que el segundo tiene valor ético (aunque, como hemos visto, dicho valor puede ser inmoral, neutro o moral, dependiendo del tipo de mentira de que se trate). Lo relevante, por tanto, no es la calidad de la afirmación, sino la calidad ética de la persona que la realiza. La verdad es neutra desde el punto de vista ético, la veracidad implica una postura ética del hablante. No todas las mentiras son censurables, mientras que la veracidad, en general, se puede calificar de cualidad ética digna de elogio y, en algunos casos, incluso puede llegar a ser una virtud crucial.

3

Dimensiones de la veracidad

Sinceridad y autenticidad

¿Cómo debemos vivir para ser personas veraces y qué significa exactamente el concepto de veracidad? Quien consulte a los grandes filósofos en busca de respuestas a esas preguntas se llevará una gran decepción. En la historia de la filosofía se da un fenómeno muy singular. Pocos filósofos negarán que la veracidad es una cualidad ética esencial del ser humano, pero casi ninguno se ha molestado en diseccionar el concepto. La veracidad constituye una llamativa laguna en el canon de la filosofía. La probabilidad de encontrar ese concepto como lema independiente en una enciclopedia filosófica es muy pequeña.[13]

Uno de los pocos pensadores que dedicó un estudio completo al concepto de veracidad fue Bernard Williams, uno de los filósofos más importantes de la segunda mitad del siglo xx. En Truth And Truthfulness, Williams desarrolló una genealogía de la verdad y la veracidad. Según él, la modernidad se caracteriza por dos convencimientos o aspiraciones contradictorias. Por un lado están la aspiración a la veracidad y el reconocimiento de que la veracidad es una virtud importante. Y, por otro, el convencimiento de que la verdad siempre es precaria, desconocida o inalcanzable, y que cada respuesta conduce a una nueva pregunta. Este último convencimiento es, según Williams, la fuerza motriz del progreso científico y la sabiduría filosófica. Partiendo de esas premisas, el autor se propone desentrañar el concepto de veracidad mediante un análisis histórico de las ideas.

Sin embargo, la literatura primaria sobre el concepto es muy escasa,

lo cual llama especialmente la atención si tenemos en cuenta su importancia en la configuración de nuestro perfil humano. Como ejercicio preliminar a la búsqueda de una definición de veracidad podemos diferenciar entre su dimensión externa y su dimensión interna. La primera se refiere a nuestra actitud frente a los demás, y la segunda, frente a nosotros mismos. La falta de veracidad se puede manifestar de distintas formas. Uno puede ser honesto con los demás y, al mismo tiempo, vivir en una burbuja de autoengaño. En el extremo opuesto estaría aquel que es auténtico consigo mismo pero se oculta tras una fachada de falsedades en la relación con otros. Y, naturalmente, también se puede ser falso con uno mismo y con los demás. Hay, por tanto, distintas combinaciones posibles de actitudes en función de nuestro grado de veracidad interna y externa.

Para facilitar el discurso, sería útil asignar un nombre concreto a cada una de esas dimensiones de la veracidad. Para referirnos a la veracidad externa —frente a los demás— podemos hablar, por ejemplo, de «sinceridad»,[14] y para la veracidad interna —frente a nosotros mismos—, podemos utilizar el término «autenticidad».

Defender la existencia de un factor como la sinceridad en nuestra actitud frente a los demás no debería presentar grandes dificultades. No habrá muchos filósofos que nieguen la existencia, legitimidad y necesidad de dicho concepto. A primera vista, Harry Frankfurt parece constituir una de las raras excepciones a esa regla. Al final de su sorprendente superventas internacional On Bullshit, el autor llega a la conclusión de que la sinceridad no es más que palabrería filosófica.

Nuestra naturaleza es, en efecto, elusiva e insustancial, a todas luces más inestable y menos inherente que la naturaleza de otras cosas. Y, en la medida en que ese sea el caso, la sinceridad, en sí misma, no es más que humo.[15]

Pero ¿qué quiere decir exactamente con eso? Si leemos bien la cita, vemos que no se refiere a lo que hemos definido como sinceridad,

es decir, la dimensión externa de la veracidad: una actitud honesta frente a otros. En lo que no cree Frankfurt es en la autenticidad o veracidad interna. La existencia de dicha cualidad es una idea que, en efecto, no todos los filósofos suscriben. Para ello, el ser humano debería contar con un «auténtico yo», y solo en el caso de vivir de acuerdo con las normas y valores de dicho yo se podría hablar de autenticidad.

La concepción teleológica del yo como una «esencia» previa a la «existencia» que el ser humano debe tratar de realizar luego a lo largo de su vida ha quedado desfasada, y para Frankfurt, esa es la razón por la que la sinceridad es un concepto hueco, inexistente. Bernard Williams, por su parte, encuentra en ese argumento la justificación para cuestionar la validez del término «autenticidad». Según él, en la historia de las ideas se percibe un desplazamiento del significado de «sinceridad» hacia el término «autenticidad» —transición impulsada en gran medida por la obra de Jean-Jacques Rousseau—, pero el término «autenticidad» resulta más problemático que el de «sinceridad», porque, bajo su punto de vista, el concepto de autenticidad parte de la premisa de que hay un «auténtico yo».

Y, en tal caso, ¿cómo se determina cuál es el auténtico yo de cada uno? ¿Cómo sabemos si alguien es auténtico de verdad o verdaderamente auténtico? ¿Quién dice que alguien se está engañando a sí mismo? ¿Puede juzgar cada uno al respecto sobre sí mismo? ¿Pueden juzgar otros sin pecar de paternalismo? Son preguntas complejas, pero no imposibles de responder. En cualquier caso, no hay motivos para abandonar las ideas de autenticidad, desarrollo personal o autoengaño en el vertedero de conceptos filosóficos inservibles.

Hay un extenso corpus de obras filosóficas que manejan o definen esos conceptos sin caer en vaguedades metafísicas. La filosofía de Martha Nussbaum es un ejemplo de ello. La idea de realización personal desempeña un papel fundamental de su pensamiento sin que su filosofía entre por ello en ningún momento en el terreno de lo especulativo. Es perfectamente posible otorgar un sentido social, político y moral a conceptos como la autenticidad o el desarrollo personal. El desarrollo personal guarda relación con la medida en

que alguien logra llevar una vida plena capaz de proporcionarle satisfacciones personales. En el extremo opuesto estaría el comportamiento autodestructivo.

Otro ejemplo lo encontramos en la obra de Charles Taylor.[16] Con una atractiva argumentación, el autor muestra que es una práctica habitual establecer una diferencia entre las cosas que tienen valor en la vida y las cosas que no lo tienen. De la misma forma, también solemos diferenciar entre cosas que valoramos y cosas que deberíamos valorar.[17] Partiendo de esas distinciones, Taylor considera que es posible comprender conceptos como desarrollo personal o autoengaño.

El desarrollo personal y la autenticidad son nociones que requieren tener muy claro quién eres, qué quieres y qué cosas son importantes para ti y para los demás. No se trata de especulación metafísica sobre la existencia de un yo teleológico, sino de sentido común y capacidad de raciocinio. El hecho de que el yo no se pueda meter en un escáner ni medir con aparatos científicos no significa que el concepto carezca de sentido o que no podamos autoengañarnos en mayor o menor medida. Y, desde luego, no significa que vivir en armonía con uno mismo —sentirse como en casa dentro de nuestra piel— no sea un componente importante para vivir de forma plena y veraz.

El valor de la veracidad

Afrontar la vida con una actitud veraz, tanto frente a uno mismo como frente a los demás, es fundamental en muchos sentidos. En la Grecia clásica, los pensadores ya otorgaban gran importancia a la sinceridad. En su Ética, Aristóteles atribuyó un papel moral muy relevante a la sinceridad. Más tarde, la sinceridad ocupó también un lugar central en la filosofía y la teología cristianas, las cuales diferenciaban entre la fe sincera y la fe farisea o hipócrita. Los padres de la Iglesia y los teólogos cristianos hablan de ello en sus escritos: la fe, si no es sincera, ni es fe ni es nada. Agustín de Hipona reflexiona sobre esta cuestión en varias de sus famosas

epístolas.[18] Solo aquel que espera con auténtica fe la llegada del reino de Dios podrá acercarse a sus puertas. En la Summa theologica, Tomás de Aquino habla del día del juicio final y explica que lo determinante para la salvación no es el pecado o la herejía —pues dichas faltas son susceptibles de perdón—, sino la consistencia y la sinceridad de la fe profesada.[19]

Pero la relevancia del concepto de sinceridad no se limita exclusivamente al contexto de complejas teorías metafísicas. Desde una perspectiva social también es una noción sumamente importante. La comunicación y la interacción son poco menos que imposibles sin sinceridad. Jürgen Habermas analizó en su obra la cuestión de la sinceridad en las relaciones humanas y llegó a la conclusión de que la comunicación, para ser fructífera, tiene que cumplir tres requisitos llamados a veces «requisitos de la veracidad». En primer lugar, el mensaje debe ser sincero. En segundo lugar, el mensaje debe emitirse de tal forma que sea socialmente aceptable y comprensible. Y, en tercer y último lugar, el contenido del mensaje debe corresponder con la realidad factual.

Esa misma idea aparece también, curiosamente, en Sobre la verdad de Harry Frankfurt. Sobre la verdad es la continuación de On Bullshit, su famoso ensayo sobre la mentira. Frankfurt hace hincapié en la importancia de poder confiar en la sinceridad del otro.[20] Sin esa confianza descenderíamos a un estado hobbesiano en el que el hombre es lobo para el hombre. Frankfurt explica por qué la falta de veracidad es perjudicial para el funcionamiento de la sociedad. En primer lugar, a través de las mentiras percibimos una imagen errónea de la realidad, lo cual obstaculiza la racionalidad y la adquisición de conocimiento. En segundo lugar, el mentiroso finge ser alguien que no es con el fin de engañarnos. Presentarse ante los demás con honestidad y obtener acceso a la mente y el corazón de los demás es una experiencia íntima y valiosa. El mentiroso profana la belleza de dicha experiencia, y por eso nos resulta tan ofensiva la mentira. Y, en tercer lugar, la mentira provoca una doble crisis de confianza. Cuando alguien nos miente y descubrimos la mentira, tanto nuestra confianza en los demás como nuestra confianza en nosotros mismos sufre un duro golpe. Hemos permitido que nos mientan. Habíamos depositado nuestra confianza en alguien que no la merecía. Ese tipo de experiencias debilitan la

cohesión social, y cuantas más situaciones similares se produzcan, más frágiles serán los vínculos entre los miembros de un grupo.[21]

La sinceridad, por tanto, es esencial para el correcto funcionamiento de una sociedad. Si no podemos confiar en la sinceridad de los demás, la vida en sociedad es imposible. La interacción cotidiana con los demás tiene lugar sobre la base de la confianza mutua. Cuando el panadero nos dice que cierto tipo de pan no tiene gluten, damos por sentado que nos dice la verdad. Y cuando el médico establece un diagnóstico, entendemos que, mientras no se demuestre lo contrario, actúa de buena fe y no trata de hacernos creer que sufrimos una enfermedad para vendernos algún medicamento. La sinceridad es esencial para que no se seque el caudal de confianza entre las personas.

Emmanuel Levinas, el filósofo que más tiempo y esfuerzo dedicó al concepto de sinceridad, va un paso más allá y argumenta que la comunicación no solo es imposible cuando el mensaje es insincero, sino que, de hecho, no puede haber comunicación si los interlocutores no confían de antemano en la sinceridad del otro. Para que haya comunicación, tenemos que poder adoptar de forma espontánea una actitud de confianza en los demás. La actitud primaria previa a toda interacción o intercambio de información debe ser de confianza en la veracidad de todos los implicados.

El concepto de sinceridad aparece en distintas obras de Levinas, como De la existencia al existente o De otro modo que ser. Para él, la sinceridad está indisolublemente unida a la posibilidad de diálogo, comprensión, implicación, relaciones y proximidad humana. Por eso, Levinas considera que hablar es, en primer lugar, un acto moral, lo cual encaja en su visión general de que todo, antes que nada, tiene una dimensión ética. Cualquier acto, y por lo tanto también hablar, es por encima de todo un acto moral. «La esencia del acto de hablar es ética»,[22] así lo expresa Levinas en Totalidad e infinito. La sinceridad, por tanto, es mucho más que una simple actitud que se puede adoptar o no. De hecho, es imprescindible en toda interacción humana. La palabra hebrea hineni resume su esencia a la perfección: «Aquí estoy, aquí me tienes». La verdad solo puede emerger de la veracidad, es decir, de una actitud honesta ante los demás, mirando a los ojos a nuestro interlocutor.[23]

El hecho de que, además de la sinceridad, la autenticidad también es un valor importante se puede argumentar desde distintas perspectivas. Durante los últimos años, «autenticidad» se ha convertido en un término de moda, lo cual tiene un lado negativo y un lado positivo. Por el lado negativo está el hecho de que todo lo que adoptan las masas como moda sufre un proceso de estandarización, vulgarización y abaratamiento. Hoy en día, la autenticidad es tanto una mercancía como un truco de venta. Y por el lado positivo, la popularidad del concepto ilustra tal vez el hecho de que la mayoría de las personas ven la autenticidad como una especie de guía para llevar una vida plena. Una vida auténtica es más valiosa que una vida de apariencias y falsedades.

La autenticidad es la veracidad con la que cada uno se mira en el espejo, la medida en que no nos engañamos a nosotros mismos. Por expresarlo con las palabras de Gabriel Marcel —un filósofo que, por desgracia, ha quedado un tanto relegado al olvido—, la autenticidad es el punto en el que convergen la vérité connue (la verdad conocida) y la vérité vécue (la verdad vivida). Conocer la verdad no es lo mismo que vivir de acuerdo con la verdad. Para llevar una vida veraz se tiene que cumplir primero el requisito moral de la autenticidad. Marcel se manifiesta aquí como un heredero espiritual de Søren Kierkegaard, para quien la vida solo era plena en la medida en que el individuo actuara con veracidad y no se engañara a sí mismo.

Para ilustrar la importancia de la autenticidad también podemos explorar otros terrenos. Por ejemplo, el arte. Hay una relación fundamental entre la autenticidad y los valores estéticos. Se podría decir que la veracidad artística es una condición esencial para la producción de arte de alto nivel. El poeta para quien el lenguaje no sea más que una caja mágica llena de palabras y sonidos nunca llegará a ser un gran poeta. El pintor que busque el efectismo en vez de aspirar a la expresividad intrínseca no llegará a ser un gran maestro. Y en la creación musical, la autenticidad también es un aspecto esencial. Mucha música pop carece de autenticidad artística porque en su proceso de creación han tenido más peso los criterios de un productor o un sello discográfico que la voluntad expresiva de los músicos.

Pero la autenticidad no solo es importante desde una perspectiva estética, sino también desde el punto de vista de la ética. Diversos filósofos han prestado atención a este asunto, sobre todo en el ámbito del pensamiento existencialista. Martin Heidegger, por ejemplo, consideraba la autenticidad un concepto filosófico fundamental que define la estructura existencial de la vida. Nuestra identidad —quiénes somos— viene determinada en gran medida por circunstancias externas: el tiempo y el espacio en que nacemos y vivimos, la familia y los amigos que nos rodean, los intereses que cultivamos, las filias y las fobias que desarrollamos a lo largo de la vida, etcétera. Esto es así para todo el mundo. Al contrario de lo que insinúa Sartre, no podemos determinar por completo nuestro yo, pero sí podemos reflexionar con actitud crítica sobre quiénes somos y cómo actuamos. Podemos adaptarnos a nuestro yo o esforzarnos por adaptar nuestro comportamiento a la esencia de nuestro ser. Eso es la autenticidad.

La idea de que la autenticidad es un valor moral importante resuena también en una conocida frase de Sócrates según la cual una vida sin autorreflexión crítica no merece la pena ser vivida. Es una afirmación audaz, qué duda cabe, pero tal vez deje traslucir demasiado el privilegio de aquel que puede dedicar su vida a la reflexión y la contemplación. Para quien tiene que arar la tierra desde el alba hasta la puesta de sol, pararse a hacer un examen crítico y filosófico de su vida es un lujo que, sencillamente, no se puede permitir.

Sin embargo, cabe argumentar que cierta medida de autorreflexión e introspección crítica es uno de los requisitos de una vida plena y moralmente recta. Desde distintas teorías y perspectivas filosóficas se ha defendido la idea de que la autorrealización es un fin moral. En los antiguos griegos la encontramos en el concepto de epimeleisthai sautou, que alude al cuidado de uno mismo, y también aparece en la obra de pensadores cristianos, liberales, comunistas, conservadores y comunitaristas. La forma de definir los conceptos difiere notablemente entre unos y otros, pero lo que no se puede negar es que, en todos los casos, el desarrollo personal y la introspección constituyen aspectos fundamentales de nuestra existencia como seres humanos.

El conocimiento personal y la autenticidad son elementos necesarios de la autorrealización (o desarrollo personal). Y para conocerse a uno mismo, primero hay que adquirir conocimientos generales. Disponer de la información adecuada es, por tanto, un requisito imprescindible de la autenticidad y la veracidad como virtud moral.

En el capítulo anterior hemos visto que la mentira y la verdad no son términos necesariamente opuestos. Para determinar si alguien miente tenemos que observar sobre todo sus intenciones, y no solo la correspondencia de sus opiniones y convencimientos con la realidad factual. Sin embargo, las intenciones no son del todo independientes del contenido del mensaje. La verdad está vinculada con la veracidad, y una vida veraz implica voluntad de transmitir la verdad. Voluntad, en definitiva, de conocer. O, como lo expresa Bernard Williams, para ser veraces debemos aspirar a la «precisión». La voluntad de transmitir la verdad no garantiza la veracidad, pero es un aspecto importante de una vida veraz y, como vamos a ver en el siguiente capítulo, de una vida libre.

4

Libertad y sumisión

Distintas visiones, el mismo peligro

La veracidad es una virtud loable. Cabe suponer que la mayoría de la gente estará de acuerdo con esa afirmación. Aunque no siempre hagamos gala de dicha virtud, difícilmente podemos negar su importancia. Ya he hablado, entre otras cosas, de la significación social y moral de valores como la autenticidad y la sinceridad. Pero todavía no he mencionado el que tal vez sea el motivo más importante por el que debemos aspirar a la veracidad como punto de partida de nuestros actos. Lo que hay en juego es ni más ni menos que nuestra libertad como seres humanos. Allí donde triunfa la mentira, agoniza la libertad.

Ya he dicho antes que debemos cuidarnos mucho de hacer afirmaciones generalizadoras sobre el significado moral de la mentira. Desde un punto de vista ético, ¿está mal mentir? Y, en caso afirmativo, ¿en qué situaciones y por qué es censurable la mentira? Según Immanuel Kant, la obligación de no mentir era un imperativo categórico en todo acto humano, una ley inflexible según la cual la mentira no está justificada en ningún caso imaginable. Sin embargo, tanto la naturaleza humana como la moral son a menudo demasiado complejas como para juzgar de antemano y establecer normas de comportamiento con validez universal. En una ética menos estricta que la kantiana hay más espacio para la mentirijilla piadosa y la idea de que la mentira no tiene por qué ser siempre un pecado capital. Desde una perspectiva utilitarista (doctrina ética según la cual el valor moral de un acto depende de su utilidad y el bien se identifica con la mayor felicidad posible para el mayor

número posible de personas), la mentira es justificable en distintas circunstancias. Y si una mentira contribuye a la felicidad o el placer del ser humano o la humanidad en su conjunto, se considera incluso un bien moral. Como ya hemos visto antes, hay muchas situaciones imaginables en que la mentira puede ser deseable.

Frente a un régimen político corrupto, por ejemplo, actuar con honestidad es en muchos casos moralmente censurable. Y para ser veraces con nosotros mismos, a veces no hay más remedio que adoptar una postura falsa —no veraz— frente a los demás. Un criterio importante para determinar la calidad de una sociedad o un régimen político es la medida en que autenticidad y sinceridad —respectivamente, la veracidad interna y externa— están en armonía o chocan entre sí. En una sociedad contaminada por un régimen político corrupto, a veces hay que ocultarse tras una máscara para no ser deshonesto con uno mismo.

El cineasta polaco Krzysztof Zanussi me contó una vez una anécdota que sirve aquí para ilustrar esa idea. Zanussi nació poco antes de la Segunda Guerra Mundial y vivió su infancia durante los primeros años del comunismo polaco. Al igual que los demás niños de su clase, recibió una educación marcada por la doble moral. En el colegio había que decir y aceptar como verdades cosas que todo el mundo sabía que eran mentira, y determinadas verdades quedaban reservadas para el ámbito familiar. Sus padres, como hacían en muchas casas por entonces, le dijeron que podía confiar en todo lo que le enseñaran en el colegio sobre física o biología, pero que si le explicaban algo sobre historia, economía o política, no debía creer nada hasta que hubiera hablado con ellos. Era una situación absurda. Los niños repetían en el colegio consignas sobre la historia y el comunismo que en casa les habían dicho que eran patrañas, pero no les quedaba más remedio que participar en el juego, pues de lo contrario se exponían a recibir graves sanciones. Proclamar las mentiras que les enseñaban era, dicho de otra forma, imprescindible para conservar cierta calidad de vida, a veces incluso para conservar la vida propiamente dicha.

Hay muchas situaciones imaginables en las que proclamar una mentira no es censurable desde un punto de vista ético. Oscar Wilde opinaba incluso —y por una vez no había nada de irónico en lo que

decía— que la decadencia de la mentira implicaba una regresión cualitativa en el nivel de civilización de una cultura y una sociedad. En La decadencia de la mentira, Wilde afirma que la mentira no solo es crucial para la producción de buen arte, sino que, además, constituye una parte esencial de toda civilización digna de ese nombre.

Y, a pesar de ello, el tenor de muchas teorías éticas es que mentir es malo y que una actitud mentirosa denota vileza, malevolencia e infamia, lo cual tiene mucho que ver —por no decir todo— con las consecuencias de la mentira para la libertad del ser humano. Si queremos comprender bien la problemática moral de la mentira y la importancia social y moral de la veracidad, es esencial analizar detenidamente la relación entre mentira y opresión, por un lado, y entre veracidad y libertad, por otro. Y, para ello, no basta con mejorar nuestra comprensión del concepto de mentira, sino también de la idea de libertad.

A lo largo de los siglos, infinidad de filósofos han desarrollado teorías muchas veces contradictorias sobre el concepto de libertad. Para el creyente, la auténtica libertad se halla a menudo en una vida dedicada a la devoción. Para el ateo, la libertad es justo lo contrario. El creyente encuentra la libertad en la religión, mientras que para un ateo, como Ludwig Feuerbach, la religión es un lastre del que tenemos que deshacernos para ser libres como seres humanos. Para el comunista, el capitalismo es un régimen opresor, pero quien ha vivido bajo el yugo del comunismo sabe lo que es un régimen opresor de verdad. ¿Cómo debemos entender el concepto de libertad, habiendo tantas formas distintas de definirlo?

Para no perdernos en divagaciones teóricas, se puede decir que la literatura filosófica distingue entre dos grandes conceptos de libertad. Por un lado están los filósofos que definen la libertad como la ausencia de restricciones externas. Es lo que en filosofía se conoce como «libertad negativa». Y, por otro lado, están aquellos que definen la libertad como la presencia de aptitudes concretas que te permiten dar rumbo a tu propia vida, lo cual, en términos filosóficos, se denomina «libertad positiva». La libertad negativa se refiere a aquello que tenemos permitido hacer, mientras que la libertad positiva consiste en aquello que somos capaces de hacer.

Un sencillo ejemplo —tal vez demasiado simplista— permite ilustrar claramente de qué estamos hablando. ¿Tiene libertad para leer un analfabeto? Los defensores de la libertad negativa buscarán eventuales prohibiciones, restricciones explícitas que le arrebatan al individuo la posibilidad de leer. Si no hay tales prohibiciones, el individuo es libre para leer, independientemente de que esté capacitado o no para ello. Para los defensores de la libertad positiva, sin embargo, esa forma de ver el problema es demasiado cruel. Afirmar que un analfabeto es libre para leer es como decir que un tetrapléjico es libre para correr. Por eso, según este grupo de pensadores solo somos libres para hacer algo si estamos capacitados para ello. La libertad positiva depende de nuestras aptitudes. Sin aptitudes, no puede haber libertad. Desde el punto de vista de la libertad positiva, por tanto, el analfabeto no es libre para leer, de la misma forma que un individuo en silla de ruedas no es libre para entrar en un edificio desprovisto de los accesos necesarios para ello.

Algunos filósofos políticos, como Philip Pettit y Quentin Skinner, han argumentado que en la historia del pensamiento se puede distinguir un tercer concepto de libertad a medio camino entre la libertad positiva y negativa. Es lo que se conoce como «la idea republicana de la libertad», porque era lo que defendían los antimonárquicos ingleses del siglo xvii. Según esa definición, la libertad es un estado de «no dominación» o «no manipulación». Las relaciones de poder desiguales y la manipulación pueden amenazar la libertad individual, incluso en aquellos casos en que no hay restricciones externas de ningún tipo.

Para ilustrar esa idea, Pettit recurre a un interesante experimento mental. Imaginemos una relación entre amo y esclavo en la que el amo es excepcionalmente benévolo con su esclavo. En teoría, el amo puede hacer lo que quiera con la vida del esclavo, pero en la práctica es muy amable con él. Mientras el esclavo haga su trabajo, el amo no se entromete en su vida ni le impone prohibiciones o servidumbres específicas. Es decir, el esclavo goza de libertad negativa absoluta. Pero ¿en qué medida es libre ese esclavo? ¿Puede hacer y decir lo que quiera, sabiendo que podría recibir un castigo por ello si el amo decide cambiar las reglas del juego? El esclavo es consciente de la desigualdad de la relación y sabe que el amo puede imponer su voluntad unilateralmente. Según Pettit, eso es suficiente

para que el esclavo se comporte de forma distinta a como se comportaría en una relación de igualdad. Sin igualdad no hay libertad.[24]

No me voy a extender aquí sobre los retos conceptuales y los problemas de las distintas ideas de libertad.[25] El debate sobre cuál es el concepto más preciso —o incluso el único válido— sigue sin resolver, y puede que sea imposible de dirimir. Por eso, si quiero mostrar el efecto opresor de la mentira, tengo que hacerlo para todas las ideas de libertad, y voy a argumentar que la falta de veracidad socava la libertad en todos los casos, independientemente de la definición de libertad que usemos.

Lo más fácil es empezar por el llamado concepto republicano de la libertad, porque es el caso más claro. Como hemos visto al analizar la anatomía de la mentira, la voluntad de manipular y engañar son elementos esenciales del acto de mentir. La cuestión del carácter moral de la mentira, por tanto, se puede reformular con la siguiente pregunta: ¿Por qué son censurables desde un punto de vista ético la manipulación y el engaño?

Si concebimos la libertad como la ausencia de manipulación y dominación —es decir, la ausencia de relaciones de poder desiguales—, es evidente que la mentira está reñida con la libertad. Las víctimas de la manipulación y el engaño ven su libertad socavada, pues, aunque no haya privación de libertad explícita por medio de cautiverio, prohibiciones o restricciones, el individuo se siente limitado de forma injustificada en sus actos y en el ejercicio de su voluntad.

En el caso de la libertad positiva, los conceptos de mentira y libertad también se encuentran en extremos tan opuestos como el fuego y el agua. La libertad positiva gira en torno a la idea de autorrealización. Aquí, la libertad depende de la presencia de aptitudes que permitan al individuo controlar el timón de su propia vida. Nos referimos a aptitudes y herramientas generales o específicas esenciales para desarrollarnos como seres humanos. Por ejemplo, leer y escribir, disponer de suficientes medios financieros, gozar de derechos políticos, tener capacidad de pensamiento crítico o contar con una red de contactos sociales.

La veracidad es también uno de esos requisitos. La falta de autenticidad y sinceridad en las relaciones interpersonales conduce al autoengaño y el distanciamiento de nosotros mismos, no a la autorrealización. Lo que se alcanza, por tanto, es justo lo contrario de aquello a lo que aspira la libertad positiva. No sorprende, por ello, que muchos de los filósofos que han defendido esta forma de libertad también hayan hecho hincapié en la importancia de la verdad y la veracidad. Para vivir en libertad hay que ser veraz. Esa idea la encontramos, por ejemplo, en la obra del ya citado filósofo comunitarista Charles Taylor y en el pensamiento socioliberal de la igualmente mencionada Martha Nussbaum, pero también en la ética cristiana. Un buen ejemplo de esto último es Persona y acción, el trabajo filosófico más importante de Karol Wojtyla.

En esa obra, Wojtyla —más conocido como el papa Juan Pablo II— desarrolla su visión personal de la libertad positiva, y no lo hace únicamente desde la habitual idea católica, arraigada en el evangelio, de que la verdad tiene un efecto liberador y solo quien sigue a Jesús encuentra la auténtica libertad. Wojtyla escribe también desde una tradición fenomenológica, una corriente filosófica del siglo xx que tuvo una influencia fundamental en la forja de su pensamiento. Según Wojtyla, la libertad consta de tres elementos: la autodeterminación, el autodominio* y la autorrealización. Solo cuando se alcanza la autorrealización se puede hablar de auténtica libertad. El perfeccionamiento de la libertad coincide con el perfeccionamiento del individuo, y la veracidad —saber quién eres, saber lo que quieres y poder actuar en consecuencia— es un requisito esencial para alcanzar ese estado. «Alcanzar la libertad en veracidad […] equivale a realizarte como persona».[26]

La crisis de la polis

Argumentar que la mentira también socava la libertad negativa puede parecer más difícil, pero las libertades negativas también están en juego cuando lo que rige es la mentira. Entre las mentiras políticas y la opresión social hay cuandola historia, los regímenes

que han sustentado su autoridad con mentiras se han manifestado también como regímenes opresores. En el ensayo histórico El poder de los sin poder, Václav Havel explica de forma certera cómo funcionaba ese mecanismo en Europa central y oriental bajo el yugo del comunismo, vinculando de forma explícita las mentiras del régimen con la imposibilidad de vivir en libertad. Una vida humana digna requiere libertad, y la libertad requiere verdad y veracidad. En uno de sus últimos discursos como presidente de Checoslovaquia, Havel lo expresó con estas palabras: «Si una verdad no goza de libertad plena, no puede ser plena la libertad».[27]

Sin embargo, no hace falta viajar al pasado para llegar a esa conclusión. En el panorama político actual también hay ejemplos de sobra del efecto erosivo de la mentira en libertades elementales (definidas como libertades negativas). La mentira socava el Estado de derecho democrático que esas libertades tratan de proteger. Durante los últimos años, utilizando muchas veces argumentos falaces, partidos populistas y políticos de toda Europa han adoptado o defendido medidas que limitan libertades sociales e individuales, como la censura de obras de arte supuestamente subversivas acusadas de atentar contra la moral pública, la prohibición del Corán, la restricción de los derechos de las mujeres, la criminalización de la homosexualidad…

De un tiempo a esta parte observamos esa tendencia especialmente en las regiones más a la derecha del espectro político. Es habitual, por ejemplo, ver cómo se utilizan datos demográficos notoriamente falsos para defender medidas adicionales contra la inmigración, aunque atenten contra derechos y libertades fundamentales protegidos por tratados internacionales como las Convenciones de Ginebra o la Convención sobre los Derechos del Niño.

Ese mismo mecanismo se observa también en la creación de un pasado mítico de una nación o un pueblo, como suelen hacer los populistas de extrema derecha. Para estimular un sentimiento de nostalgia en la población, inventan un pasado que nunca ha existido y, a continuación, apelando a ese sentimiento, abogan por la prohibición de todo tipo de cosas supuestamente ajenas a nuestra cultura o nuestro estilo de vida. Dicho de otra forma, las mentiras facilitan la adopción de medidas represivas que, en última instancia,

socavan la libertad.

Con su forma de hacer política, los políticos también pueden poner en peligro libertades importantes. Una democracia solo funciona si los ciudadanos creen en su funcionamiento. Si los ciudadanos no creen que tienen voz, que los representantes públicos los representan de verdad, que los mecanismos de control del poder funcionan y que los medios de comunicación son dignos de confianza, la democracia deja de ser democrática.

Y es ahí, precisamente, donde se pone de manifiesto la inmensa importancia de la responsabilidad y la accesibilidad de los políticos, es decir, su autenticidad y sinceridad. Si los políticos no muestran el debido respeto a la verdad y a la función pública, contribuyen a la creciente desconfianza del ciudadano en la política. Y sin confianza en los políticos y los representantes públicos, la democracia representativa se viene abajo. La veracidad, por tanto, es una condición sine qua non para la existencia y la salud de una sociedad democrática. Solo podemos convivir en armonía si confiamos en los demás, y la mentira socava esa confianza. Cuantas más mentiras circulen en nuestra sociedad, menos armoniosa será la convivencia. Y cuando lo que define la interacción social es el conflicto, en vez de la armonía, perecen infinidad de libertades sociales y políticas (definidas como libertades negativas).

Dado el nivel actual de desinformación en el debate público y político, y la medida en que la manipulación y el engaño constituyen fuerzas motrices en la arena política, podemos hablar de una auténtica crisis de la polis (la comunidad política). Esta afirmación entronca con lo que constató Hannah Arendt en distintos ensayos —especialmente en «La mentira en política», incluido en Crisis de la república— en relación con la sociedad de su propia época. El debate público es el aceite que lubrica el motor de la democracia, y un exceso de mentiras y mendacidad no solo intoxica y emponzoña el debate, sino que acaba gripando el mecanismo. La polarización resultante, además, estimula el crecimiento de las posiciones extremas, y cuanto más firme sea el arraigo de los extremos políticos, más libertades y derechos fundamentales de la democracia se verán amenazados.

Llama la atención que la confianza de los ciudadanos en la política

sea tan frágil en nuestros días. Esa falta de confianza hace tambalearse a las instituciones. Michael Ignatieff es uno de los pensadores modernos que han analizado esa crisis de confianza. Ignatieff obtuvo reconocimiento primero como intelectual, novelista, filósofo y catedrático, y luego se embarcó en una aventura política. Desde el momento en que dio ese paso, observó que el público empezaba a cuestionar su integridad y legitimidad. Antes, cuando escribía como catedrático o novelista, todo el mundo daba por sentada su sinceridad. Sus oyentes podían estar de acuerdo o no con él, pero nadie dudaba de sus intenciones, nadie ponía en tela de juicio su integridad. Sin embargo, en cuanto empezó a hablar como político, la confianza en su autenticidad y sinceridad se evaporó al instante. A partir de entonces, tenía que justificarse continuamente y convencer a los demás de que actuaba de buena fe, incluso cuando defendía lo mismo que había defendido siempre.

La experiencia de Ignatieff no es un caso aislado, sino una prueba más de la desconfianza de los ciudadanos en la clase política. Esa desconfianza es muy dañina, y no solo porque alimenta el fuego de aquellos que quieren reemplazar la democracia por un sistema más autoritario. Si seguimos el razonamiento de Levinas, la condición esencial para el diálogo y la interacción humana no es solo la sinceridad, sino, sobre todo, la confianza en la sinceridad del otro. Sin embargo, esa condición parece brillar por su ausencia cuando se trata de política. La postura del público frente a los políticos se caracteriza más por el recelo que por la confianza. Cuando no hay confianza en la autenticidad y sinceridad del otro, desaparece la posibilidad de entablar un diálogo productivo. Y, sin diálogo, ¿qué queda de la democracia y el debate público y político?

Independientemente de la definición de libertad que maneje cada uno, quien aspire a la libertad deberá plantarle batalla a la mentira. Luchar por libertades sociales y personales implica defender la veracidad en el debate público y político. Y esa lucha no termina nunca, porque quien crea que se pueden erradicar de forma definitiva las mentiras y la desinformación de la vida diaria, la interacción humana y la arena política, cree en algo imposible. Una vez abierta, la caja de Pandora no se pudo volver a cerrar. Queramos o no, todos somos hijos de Ápate. El engaño y la manipulación siempre formarán parte de las relaciones humanas y

la política. Pero eso no significa que no podamos ser hijos rebeldes. Eso no impide que nos sublevemos contra nuestro origen y ofrezcamos resistencia a la tentación de la mentira. Si la mentira está en efecto tan extendida como hace suponer el uso del término «posverdad», debemos adherirnos más que nunca a la verdad y la veracidad. No debemos ver la mentira y la desinformación como elementos más de las relaciones sociales y el juego político, sino como la cizaña que contamina el diálogo y el debate.

Epílogo:

La filosofía como remedio

Más que de la era de la posverdad, tal vez sería más adecuado hablar de la era de la posveracidad. Para empezar a pensar en términos de posibles soluciones, primero debemos tomar conciencia de la dimensión moral de la crisis en que está sumido el discurso político. No basta —como han propuesto muchos— con combatir la mentira remitiendo a los hechos. El reto al que nos enfrentamos no es epistemológico —pues no se trata de dirimir la cuestión de cómo se alcanza el auténtico conocimiento—, sino ético.

Todo acto de comunicación se puede observar desde una perspectiva ética. Como escribió Levinas, quien toma la palabra tiene «la obligación permanente» de mirar al otro «a la cara». Toda crisis de la comunicación humana es, por tanto, una crisis moral. La forma en que interactuamos con los demás y entablamos el diálogo unos con otros no es una simple cuestión de etiqueta, sino de moralidad. Y precisamente por eso debe preocuparnos seriamente el endurecimiento del debate, la polarización espoleada por la retórica populista, la difusión de noticias falsas y la legitimación de la mentira. La cosa va más allá de la estrategia política o el estilo de comunicación. Una crisis comunicativa es una crisis de valores, y la solución, por tanto, debe buscarse en el ámbito de la ética.

No solo debe preocuparnos la desinformación propiamente dicha, sino, sobre todo, las malas intenciones con que se difunde. Por eso, no basta con aspirar a la verdad. La veracidad es mucho más importante. La verdad es una propiedad de una afirmación, una cualidad que dice algo sobre la relación entre lo que se afirma y la realidad, pero no tiene nada que ver con las intenciones del transmisor del mensaje. La cualidad que define las intenciones del hablante es la veracidad. Para combatir la mentira en la política,

por tanto, hay que empezar por darle más valor a la veracidad. Crear un clima de mayor veracidad en el debate público y político es tal vez el reto más importante de la democracia moderna.

La falta de confianza es uno de los grandes problemas de nuestro tiempo. Y no solo eso. También es un factor importante para entender fenómenos políticos recientes, como el ascenso del populismo y la creciente polarización. La desconfianza de los ciudadanos entre sí y la desconfianza generalizada en la política, los medios de comunicación y las relaciones internacionales desgarra poco a poco el tejido social. Y, precisamente por eso, hay una necesidad moral de incrementar el grado de veracidad, sinceridad y autenticidad en la arena política.

Pero ¿cómo se alcanza algo así? Esa es la pregunta del millón. La difusión intencionada de falsedades está vinculada a intereses geopolíticos, económicos, estratégicos, ideológicos y de todo tipo. Sería ingenuo pensar que es posible vencer todos esos intereses con meras normas éticas o simples directrices para una política justa y respetable. Pero si no restauramos la veracidad en la actividad política, no podremos restaurar la confianza en la misma.

Tenemos que cambiar nuestra visión de lo que es y lo que debería ser la política.[28] Hay mucha necesidad de devolverle a la política todo su valor como profesión y servicio social. Si queremos combatir el cinismo mendaz en la política, también tenemos que combatir el cinismo mendaz con que observamos la política. Una y otra vez oímos el vulgar tópico de que la política no es más que teatro, que es una profesión de mentirosos, que los políticos no son dignos de confianza y en vez de trabajar en favor del interés común se dedican a llenarse los bolsillos. A la larga, ese tipo de afirmaciones generalizadoras se acaban convirtiendo en profecías autocumplidas, como ya observó Václav Havel con su habitual agudeza: «Quien afirma que la política es un negocio sucio, contribuye con ello a que realmente lo sea».[29]

Hannah Arendt apuntó que, desde tiempos inmemoriales, la mentira se considera un medio legítimo para alcanzar fines políticos. Y no le faltaba razón. Pero también ha habido siempre personas que han alzado la voz contra la mentira, el engaño y la manipulación desde el convencimiento de que la política debe estar al servicio del

interés común, no de los intereses particulares de los administradores del poder. Esa es la idea que debe cimentar nuestra forma de hacer política y nuestra forma de ver la política. A pesar de la cantidad a veces abrumadora de pruebas de lo contrario, tenemos que volver a ver la política como una actividad noble y la mentira como una aberración, no como la norma.

Si de verdad queremos mirarnos a la cara en el debate público y político, hace falta más respeto a la veracidad. Y aunque no hay una receta mágica para que arraigue ese respeto en los corazones y los espíritus del público, tengo el convencimiento de que dudar de nosotros mismos es uno de los ingredientes básicos. Deberíamos empezar por sacudirnos la inquebrantable fe en nuestra propia razón, pues ese es el abono en el que fertilizan muchas de las malas hierbas de nuestro tiempo: la polarización, la insistencia en no aceptar los hechos cuando contradicen nuestra opinión, y la voluntad de creer y difundir mentiras que apuntalan nuestra forma de ver las cosas.

La filosofía puede ser una gran ayuda para combatir la obstinación en la propia verdad y estimular la veracidad en el debate político y social. Al menos, tal y como la entendía HansGeorg Gadamer, para quien la finalidad de la filosofía y la adquisición de conocimientos es fundir y ampliar nuestros horizontes intelectuales. Para avanzar en el conocimiento, lo primero es salir de nuestros patrones mentales habituales. Para quien no es capaz de observar las cosas desde una perspectiva distinta a la suya, pensar no es más que un ejercicio de estancamiento mental. Cuando, con una edad ya muy avanzada, le preguntaron a Gadamer cómo resumiría su filosofía, contestó con una sola frase: «El otro podría tener razón».

Para combatir la mentira en la política no necesitamos más verificadores de hechos, sino, ante todo, más voluntad de dudar. Pero la duda de la que hablo no es relativista y tampoco tiene como fin negar la verdad. Se trata de una forma de dudar que respeta la verdad y empieza por admitir que a la verdad se llega por la vía del diálogo. La filosofía no consiste en un mero análisis de los hechos, sino en buscar la sabiduría. El espíritu filosófico es una forma de entender la vida, y dicho espíritu podría ser beneficioso para la sociedad y el debate social. Tenemos que despertar a nuestro

Sócrates interno y abrazar la autorreflexión crítica como objetivo de nuestra vida.

La actitud con que adoptamos ese espíritu filosófico se caracteriza, por un lado, por la voluntad de saber y el respeto a la verdad, o, como dijo Bernard Williams, por el deseo de ser lo más precisos posible. Por otro lado, el espíritu filosófico implica aceptar que no lo sabemos todo y que, por tanto, debemos estar dispuestos a dudar de nosotros mismos y a adoptar una actitud de introspección crítica. No tenemos que acallar el demonio de la duda, sino espolearlo. Si antes de salir al ágora nos atrevemos a dudar más de nosotros mismos y practicar más la introspección crítica, el debate no estará tan polarizado, pues habrá menos probabilidades de que nos enroquemos en nuestra propia razón.

Conocerse a uno mismo requiere dudar de uno mismo, y el conocimiento personal es esencial para ser más auténtico —y por tanto más veraz— en la relación con los demás. Una actitud filosófica ante la vida no garantiza la inmunidad a opiniones erróneas o ideas equivocadas, pero fortalece nuestra voluntad de liberarnos de ellas. Y nos ayuda a comprender el significado y la importancia de aquella noble palabra hebrea con que Abraham se presentó ante Dios y con la que deberíamos presentarnos unos ante otros, una actitud básica más allá de nuestras diferencias y desacuerdos: hineni. Aquí estoy, aquí me tienes.

Bibliografía

Arendt, Hannah. «Lying in Politics», en H. Arendt, Crises of the Republic. Harcourt Brace, San Diego/Nueva York/Londres, 1972. [Edición en español: «La mentira en política», en Hannah Arendt, Crisis de la república, traducción de Guillermo Solana Alonso, Editorial Trotta, Madrid, 2015.]

Augustine. Letters. New City Press, Nueva York, 2004.

Frankfurt, Harry Gordon. On Bullshit. Princeton University Press, Princeton, 2005. [Edición en español: On bullshit: sobre la manipulación de la verdad, traducción de Miguel Candel Sanmartín, Paidós Ibérica, Barcelona, 2006.]

— On Truth. Alfred A. Knopf, Nueva York/Toronto, 2006. [Edición en español: Sobre la verdad (en el volumen Sobre la charlatanería (On Bullshit) | Sobre la verdad, traducción de Carme Castells Auleda, Paidós Ibérica, Barcelona, 2013.]

Gescinska, Alicja. De verovering van de vrijheid. Lemniscaat, Róterdam, 2011.

— Intussen komen mensen om. De Bezige Bij, Ámsterdam, 2019.

Havel, Václav. Towards a Civil Society: Selected Speeches and Writings. Lidové Noviny, Praga, 1994.

— The Art of the Impossible: Politics as Morality in Practice: Speeches and Writings. Knopf, Nueva York, 1997.

Ignatieff, Michael. Vuur en as: Succes en falen in de politiek. Cossee, Ámsterdam, 2013.

Kakutani, Michiko. The Death of Truth. William Collins, Londres, 2018. [Edición en español: La muerte de la verdad, traducción de Amelia Pérez de Villar, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2019.]

Katz, Claire Elise. Emmanuel Levinas: Critical Assessments of Leading Philosophers. Routledge, Londres/Nueva York, 2005.

Kolakowski, Leszek. «On our Relative Relativism», en Leszek Kolakowski, Is God Happy? Selected Essays, págs. 277-287. Basic Books, Nueva York, 2013.

Levinas, Emmanuel. Totaliteit en oneindigheid. Boom, Ámsterdam, 2018.

Levine, Timothy R. Encyclopedia of Deception. Sage, Los Ángeles/ Londres, 2014.

Pettit, Philip. Republicanism: A Theory of Freedom and Government. Oxford University Press, Oxford, 2002.

Putnam, Hilary. «Levinas and Judaism», en Simon Critchley en Robert Bernasconi, The Cambridge Companion to Levinas, págs. 33-62. Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

Rorty, Richard. Consequences of Pragmatism: Essays (^{1972}-^{1980}). University of Minnesota Press, Mineápolis, 1982.

Sartre, Jean-Paul. Le mur. Gallimard, París, 1949. [Edición en español: El muro, traducción de Miguel Salabert, Alianza Editorial, Madrid, 1988.]

Steiner, George. Heeft waarheid een toekomst? Essays. Ambo, Baarn (Países Bajos), 1991.

Tallis, Raymond. «Rescuing Truth», en Raymond Tallis, In Defence of Wonder and Other Philosophical Reflections, págs. 36-41. Acumen, Durham, 2012.

Taylor, Charles. «What's Wrong with Negative Liberty», en C. Taylor, Philosophical Papers II, págs. 211-229. Cambridge University Press, Cambridge 1985. [Edición en español: «¿Cuál es el problema de la libertad negativa?», en La libertad de los modernos, traducción de Horacio Pons, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2005.]

Williams, Bernard. Truth and Truthfulness. Princeton University

Press, Princeton, 2002.

Wojtyla, Karol. The Acting Person. D. Reidel Publishing, Dordrecht/Boston/Londres, 1979. [Edición en español: Persona y acción, traducción de Rafael Mora Martín, Ediciones Palabra, Madrid, 2014.]

Notas de la autora

1 Tallis, 2012, pág. 41.

2 Ver, por ejemplo, Truth Decay, de Jennifer Kavanagh y Michael Rich, o The Decay of Truth in Education, de Kevin Krahenbuhl.

3 Según dicho mito, los polacos descenderían del antiguo pueblo de los sármatas. En los siglos xvii y xviii, la aristocracia polaca idealizó la cultura sármata y se inventó un pasado ficticio para justificar su posición dominante.

4 Katyn es una localidad rusa donde, en 1940, los soviéticos asesinaron a miles de polacos, muchos de ellos oficiales del ejército. Las autoridades soviéticas culparon a los nazis de la masacre y, durante la era comunista, esa fue la versión oficial de los hechos al este del Telón de Acero. Tras la caída del comunismo, Rusia admitió por fin que la responsable de la masacre fue la policía secreta soviética, también conocida por las siglas NKVD.

5 Traducción de Guillermo Solana Alonso. Arendt, 1972 (2015), pág. 12.

6 En última instancia es el tiempo lo que determina qué expresiones concebidas para definir una época aguantan el paso de los años, las décadas y los siglos. Un buen ejemplo de ello es el concepto de «años oscuros», etiqueta usada desde los tiempos de Petrarca para referirse a la Edad Media. En el imaginario colectivo aún persiste la idea de la Edad Media como una era de barbarie y derramamiento de sangre, lo cual es una imagen demasiado sesgada de la realidad. Por eso, en el siglo xx, el concepto de «años oscuros» cayó en desuso entre historiadores y académicos.

7 No se puede afirmar, por ejemplo, que los ciudadanos que vivían bajo el yugo de regímenes comunistas en la Europa del Este no supieran que las autoridades mentían. Todo el mundo era consciente de que lo que oían a través de los canales oficiales no se correspondía con su realidad cotidiana. El problema es que la

represión y la censura limitaban mucho las posibilidades de acusar a los políticos públicamente de mentirosos.

8 Rorty, 1982, pág. xvii.

9 Kakutani, 2018, págs. 73-74.

10 Ver, por ejemplo, The Death of Expertise, de Tom Nichols.

11 Levine, 2014, págs. 602-603.

12 Un análisis en profundidad de los conceptos de engaño y manipulación sería materia para otro ensayo entero. Baste señalar aquí que no toda manipulación tiene lugar a través del engaño. Aunque hay cierto solapamiento entre los significados de ambos conceptos, no son sinónimos.

13 Con esto no quiero decir, naturalmente, que los filósofos no utilicen el término «veracidad», sino que apenas lo han tomado como sujeto de la que tal vez sea la tarea esencial de la filosofía: el análisis conceptual. La filosofía, a fin de cuentas, aspira a entender mejor el mundo mediante una mejor comprensión de los conceptos que utilizamos para definirlo.

14 Bernard Williams utiliza también con profusión el término «sinceridad» en su análisis de la veracidad, pero, para evitar la confusión conceptual, le dedico esta nota independiente. Según Williams hay dos virtudes esenciales de la verdad, las cuales se pueden considerar también como virtudes de la veracidad. Una es la precisión. Para ser veraz hay que aspirar a formular y expresar nuestros pensamientos de la forma más precisa posible. La otra virtud o condición de la veracidad es lo que Williams llama sinceridad.

15 Frankfurt, 2005, pág. 67.

16 Me refiero, naturalmente, a Fuentes del yo, pero también a su ensayo «¿Cuál es el problema de la libertad negativa?», en el que explica de forma convincente que el concepto de autorrealización no tiene nada de absurdo.

17 Taylor distingue entre deseos de primer orden (desear algo) y

segundo orden (el deseo de desear algo), y lo que él llama «evaluaciones fuertes» sobre distintos objetivos en la vida. Dichas evaluaciones fuertes pueden ser erróneas: un terrorista suicida o un asesino en serie como Charles Manson tiene una convicción y evaluación muy fuerte de su objetivo y su misión en la vida, pero no nos cuesta admitir que su visión es equivocada; sin embargo, en el momento en que admitimos que, en esos casos tan extremos, se puede hablar de una visión errónea sobre aquello que tiene valor en la vida y el objetivo de cada uno en el mundo, se abre la puerta a emitir un juicio similar en contextos generales y cotidianos. (Ver, entre otras fuentes, el ensayo «¿Cuál es el problema de la libertad negativa?»).

18 Ver, por ejemplo, las epístolas 192 y 199.

19 La argumentación teológica de esa afirmación se encuentra principalmente en la segunda parte de la Summa.

20 Esto, aparentemente, es contradictorio con lo que él mismo afirmaba en On Bullshit sobre la sinceridad como pura palabrería filosófica vacía de contenido. Sin embargo, no hay contradicción en el pensamiento de Frankfurt. El problema, como se ha indicado, se debe a una falta de precisión terminológica. La confusión radica en el hecho de que en un lugar utiliza el término «sinceridad» con un significado, y después, en otro sitio, le atribuye un significado distinto.

21 Frankfurt, 2006, pág. 75 y siguientes.

22 Levinas, 2018, pág. 234.

23 Para un buen análisis del concepto de hineni en la obra de Levinas, ver la aportación de Hilary Putnam en Cambridge Companion to Levinas, o el volumen 4 de la serie Emmanuel Levinas: Critical Assesments of Leading Philosophers (bajo la dirección de Claire E. Katz).

24 Pettit, 2002, págs. 22-23.

25 En el prólogo de mi ensayo De verovering van de vrijheid («La conquista de la libertad») y en mi tesis doctoral Freedom and

Persons profundizo sobre esa cuestión y explico por qué, bajo mi punto de vista, la tercera idea de libertad no es tanto un concepto independiente como una definición más matizada de la libertad negativa. A fin de cuentas, según esa concepción, la libertad se sigue entendiendo como la ausencia de algo (en este caso dominación o manipulación), y, por tanto, queda definida en términos negativos.

26 Wojtyla, 1979, pág. 175.

27 Havel, 1994, pág. 96.

28 En mi ensayo Intussen komen mensen om («Mientras tanto sigue muriendo gente») ya profundicé en esta cuestión y apunté algunas sugerencias, las cuales hacían hincapié en la lucha contra el cinismo y los prejuicios en nuestra forma de hacer política y nuestra forma de ver la política.

29 Havel, 1997, pág. 111.

* Concepto que define una forma de hacer política basada en opiniones sin contrastar, en vez de en datos y hechos demostrables. La expresión se empezó a popularizar en 2010, cuando el expresidente estadounidense Bill Clinton la utilizó en una entrevista televisiva para atacar a Sarah Palin, candidata del partido conservador.

* Término alemán que se suele traducir literalmente como ‘espíritu del tiempo’. Alude, más en concreto, a las particularidades socioculturales de una época determinada de la historia.

* Obra publicada en español en 1988 como El muro. El muro del que habla Sartre, sin embargo, es un paredón (en el sentido de lugar donde se da muerte por fusilamiento), por lo que una traducción más apropiada del título habría sido El paredón.

* Como explica el propio Wojtyla en la obra citada, este concepto debe entenderse más como autogobierno (capacidad de gobernarse a uno mismo) que como autocontrol (saber dominarse en determinadas situaciones).

Este libro fue publicado con el apoyo de Flanders Literature (flandersliterature.be).

Título original: Kinderen van Apate

Edición en formato digital: febrero de 2023

© Alicja Gescinska, 2020 Publicado por acuerdo con De Bezige Bij, Ámsterdam

© De la traducción, Gonzalo Fernández Gómez

© Ediciones Siruela, S. A., 2023 c/ Almagro 25, ppal. dcha. 28010 Madrid.

Todos los derechos reservados. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ISBN: 978-84-19553-61-4

Conversión a formato digital: www.acatia.es

www.siruela.com